

Jean-Paul Boyer

Une théologie du droit. Les sermons juridiques du roi Robert de Naples et de Barthélemy de Capoue

[A stampa in *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée* (Publications de la Sorbonne, Histoire ancienne et médiévale, 59), Paris 1999, pp. 647-659 - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

«On peut dire ce qui est écrit au second livre des Paralipomènes, chapitre 34 [14] : *le prêtre Helcias découvrit le livre de la loi du Seigneur*. Le jurisconsulte ou le législateur peut être nommé *prêtre Helcias*, lui qui est appelé prêtre au début du Digeste¹, et qui découvrit le *livre de la loi du Seigneur*, c'est-à-dire le livre de l'Infortiat perdu puis retrouvé (...), qu'on peut vraiment dénommer le *livre de la loi du Seigneur* en ce que, traitant des dernières volontés, il dispose l'homme à la piété et aux distributions pieuses».

Jacques de Capoue, fils du logothète Barthélemy, présentait en ces termes, entre 1303 et 1307, le livre qu'il lirait, pendant l'année scolaire, dans la section de droit civil du *studium* de Naples. Selon l'usage, il débutait son enseignement par un *accessus*, un sermon introductif². Les sermons des juristes, civilistes inclus, sont bien connus, comme le caractère religieux qui imprégnait volontiers l'activité juridique³. Ce bref extrait le rappelle. Il signale, surtout, la vigueur des convictions spirituelles qui guidaient les juristes napolitains et les sources qui en témoignent.

Ces intellectuels appartenaient à la fois au *studium*, attaché à la monarchie, et à la cour⁴. Leur idéologie s'affichait dans le cadre universitaire et dans la pratique gouvernementale, en particulier par le sermon. Voici, du moins, ce qu'enseigne l'exemple de Barthélemy de Capoue, professeur et civiliste réputé, et principal ministre de Charles II puis de Robert : protonotaire du Royaume depuis 1290, bientôt logothète, en 1296, jusqu'à sa mort (1328). Nous conservons de lui un *corpus* de sermons, dont seize «sermons juridiques»⁵.

Ils appartiennent, d'abord, au genre classique du discours universitaire : huit allocutions pour des promotions au doctorat (du genre des *commendationes*)⁶. Je leur ajoute deux *accessus* de Jacques de Capoue : une introduction au Digeste nouveau et celle à l'Infortiat déjà citée⁷. Ces deux textes, conformes au style du logothète, appartiennent au meilleur manuscrit de ses sermons. Quant au premier, la rubrique le donne explicitement comme composé par lui, pour son fils. Des sermons accompagnaient encore les sentences prononcées dans le cadre de la «justice retenue» du souverain : nous en connaissons six de Barthélemy de Capoue⁸.

¹ D.1, 1, 1, 1, éd. Mommsen (Th.) et Krueger (P.), *Corpus Iuris Civilis*, t. 1, Berlin, 1963 (17^e éd.), repr. Weidmann, Hildesheim, 1988, p. 29.

² Sermon 2 cité n. 7, fol. 52 r. Sur les us universitaires, dont les sermons : Maierù (A.), «Gli atti scolastici nelle università italiane», *Luoghi e metodi di insegnamento nell'Italia medioevale (secoli XII-XIV)*, éd. Gargan (L.) et Limone (O.), Congedo Editore, Galatina, 1989, p. 247-287.

³ Kantorowicz (H.), «The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist. Placentinus and his *Sermo de Legibus*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, t. 2 (1938-39), p. 22-41.

⁴ Sur ce *studium* : Sabatini (F.), «La cultura a Napoli nell'età angioina», *Storia di Napoli*, t. 4, Naples, 1974, p. 18 - 26 et 55 - 61.

⁵ Nitschke (A.), «Die Reden des Logotheten Bartholomäus von Capua», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, t. 35 (1955), p. 226 - 274 (= Nitschke) ; Schneyer (J. B.), *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, t. 1, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 42», Aschendorff, Münster (Westfalen), 1969, p. 419-424 (= Schneyer, t.1) ; Boyer (J.-P.), «Parler du roi et pour le roi. Deux 'sermons' de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 79 (1995), p. 193 - 248.

⁶ Österreichische Nationalbibliothek (Vienne), ms. 2132, sermons : 1) fol. 42 r - 43 v, 2) fol. 43 v - 45 v, 3) fol. 54 r - 55 r, 4) fol. 55 r - 57 r, 5) fol. 63 r - 65 r, 6) fol. 66 r - 67 v, 7) fol. 69 r - 71 r ; Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III (Naples), ms. VII E 2 : sermon 8, fol. 189 v (attribution au logothète incertaine). Dans l'ordre : Nitschke n^{os} 1, 2, 18, 19, 24, 26, 30 (sermon 8 abs.) ; Schneyer, t. 1, n^{os} 24, 25, 37, 38, 45, 47, 51, 8.

⁷ Ms. Vienne cité, sermons : 1) fol. 48 r - 49 r, 2) fol. 51 r - 52 r ; Nitschke, n^{os} 12 et 15 ; Schneyer, t. 1, n^{os} 29 et 33.

⁸ Ms. Naples cité n. 6, sermons : 1) fol. 191 v - 192 r, 2) fol. 193 v, 3) fol. 194 v, 4) fol. 194 v - 195 r, 5) fol. 195 r - v ; ms. Vienne cité, sermons : 2) fol. 49 v - 50 r, 3) fol. 53 r - v, 4) fol. 57 r - v, 5) fol. 58 r - 59 v, 6) fol. 61 v. Dans l'ordre : Nitschke n^{os} 8, 14, 17, 20, 21, 22 ; Schneyer, t. 1, n^{os} 14, 31, 35, 39, 41, 43.

Bien que celui-ci continuât à prêcher pendant le règne de Robert (1309-1343), tous ses sermons juridiques datés avec assez de précision, soit onze, remontent au temps de Charles II⁹. Outre le hasard, y verra-t-on une preuve de la propension de Robert, lui-même prédicateur forcené¹⁰, à jouer un rôle naguère abandonné au logothète ? Ceci confirmerait la nature d'enseignement «officiel» de telles allocutions. Assurément, Robert se souciait de dispenser en personne ses considérations sur le droit. Il soutint jusques une prétendue «question disputée» sur loi humaine et loi divine, dans son château napolitain de Castel Nuovo (1325 ou 1340)¹¹. Réduit à la *determinatio*, ce «cours» diffère peu des sermons de ton professoral de ce prince. Parmi ces derniers, quelques sermons juridiques ne manquent pas, dans la continuité, effectivement, de ceux du logothète : des discours universitaires pour le *studium* de droit¹², et au moins une *collatio* à l'occasion d'une sentence¹³. Comprenons ce mot selon l'un des sens que lui donnait l'École : une espèce de conférence. Il convient à l'évidente préoccupation «pédagogique» du roi.

Je publie cette collation en annexe, car sa brièveté ne lui interdit pas de résumer le contenu des sermons juridiques napolitains, presque ignorés de l'historien. Ils offrent, pourtant, une ambitieuse réflexion sur le droit, d'abord sur la loi.

I - Lex eterna

«Que mon jugement sorte de ta face». Le verset du psaume (16, 2) retenu par Robert pour «thème» (citation initiale) de sa collation «pour une sentence à publier» affiche, dès l'abord, la conception du droit de la cour. L'introduction la précise ensuite. La «face de Dieu» désigne le «principe productif *fontal* ou principal d'où naissent toute loi et tout droit». Les sermons de Barthélemy de Capoue ne prêtent pas moins d'attention au fondement divin du droit. Ils se limitent à des truismes quand ils évoquent les «règles divines» qui conseillent la justice du prince ou rappellent que Dieu est la «première justice», comparable au soleil¹⁴. Le logothète ne se contente pas, toutefois, de généralités sur la justice. Il expose une doctrine spécifique de la loi. Elle rend compte de cette exceptionnelle insistance sur l'influence de Dieu.

Le développement le plus significatif se trouve dans l'*accessus* au Digeste nouveau. Il inclut de longues explications sur la *lex eterna sive divina*. Quand il en vient à la «loi humaine» (la loi positive établie par l'homme), il déclare qu'elle «peut être dite *lumière* d'abord par sa dérivation de la loi éternelle, car toutes les lois, en tant qu'elles participent de la droite raison, sont dérivées de la loi éternelle». La démonstration suit : «Chez tous les moteurs disposés de façon ordonnée, il faut que l'efficace du second moteur provienne du premier». Le logothète continue avec des exemples. Chez ceux qui gouvernent, la *ratio gubernandi*, disons la direction, descend du supérieur vers l'inférieur, du roi vers les magistrats subalternes. Le même rapport existe entre l'architecte et les artisans. Pour finir, la perspective s'élargit en principe général. Toutes les *rationes gubernationis*, comprenons les raisons de gouverner ordonnées en vue d'une fin, de tous ceux qui gouvernent, hors Dieu, représentent des lois découlant de la loi éternelle. Inutile de s'attarder davantage. Pour cette étude de l'origine de la loi humaine, notre auteur a copié l'article

⁹ Sermons 3, 4, 6, 7 cités n. 6 ; 1 et 2 cités n. 7 ; 2 - 6 cités n. 8. Datations à l'aide des données intrinsèques des sermons et des références de l'article de Nitschke. Ajouter Sabatini (F.), *op. cit.*, p. 56, pour le sermon 7 cité n. 6 (indique que le bénéficiaire de cette promotion au doctorat, Jean Grillo, est professeur en 1306).

¹⁰ Gœtz (W.), *König Robert von Neapel (1309-1343). Seine Persönlichkeit und seine Verhältnis zum Humanismus*, Tübingen, 1910 (= Gœtz) ; Schneyer (J. B.), *op. cit.*, t. 5, Münster (Westfalen), 1974, p. 196-219 (= Schneyer, t. 5) ; Boyer (J.-P.), «*Ecce rex tuus* : le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples», *Revue Mabillon*, t. 67 (1995), p. 101-136.

¹¹ Biblioteca Angelica (Rome), ms. 150, fol. 327 r - 330 r ; Biblioteca Nazionale Marciana (Venise), ms. cl. 3, n° 76, fol. 235-236 ; Gœtz n° 156 ; Schneyer, t. 5, n° 73.

¹² Gœtz n°s 188 et 286 ; Schneyer, t. 5, n° 115 et 147.

¹³ Biblioteca Angelica (Rome), ms. 151, fol. 133 r - 134 r ; Biblioteca Nazionale Marciana (Venise), ms. cl. 3, n° 76, fol. 319-320 ; Gœtz n° 178 ; Schneyer, t. 5, n° 107.

¹⁴ Sermon 3 cité n. 8, ms. Vienne, fol. 53 r ; Sermon 1 cité n. 6, fol. 42 r.

de la *Somme de Théologie* dans lequel s. Thomas prouve que toute loi est dérivée de la loi éternelle¹⁵.

Barthélemy de Capoue bâtit, sur l'enseignement du Docteur angélique, la conception d'un droit positif qui ne prend pas seulement modèle sur Dieu. La loi humaine s'inscrit dans l'exacte continuité de la raison divine. Un tel système suppose l'«extension considérable» que «le terme de loi prend chez s. Thomas», qui fait de la loi éternelle cette raison par laquelle Dieu ordonne l'univers¹⁶. Le logothète ne l'ignore pas. Il décrit la loi éternelle comme la «*ratio gubernationis* dans le gouvernement suprême, à savoir Dieu». La sagesse divine qui guide les actes humains se présente comme «la loi de la divine sagesse». Citons encore : «La loi de Dieu, qui est appelée loi éternelle, est la raison suprême existant en Dieu». Faut-il préciser que ces diverses définitions imitent celles de la *Somme de Théologie*¹⁷? La construction du logothète ne présente pas que l'intérêt de son élévation et de sa cohérence intellectuelles. Le roi Robert ne professait pas des opinions différentes.

Dans sa «question» sur les lois divine et humaine, il replaçait le sujet dans la perspective d'un large tableau des lois. On découvre, affirmait-il, l'existence de trois lois. La «première primordiale est appelée éternelle, de laquelle les Proverbes, 8 [15], [disent] : *Par moi les rois règnent et les législateurs décident ce qui est juste* ». La «seconde est générale, c'est la loi de la nature, de laquelle la 5^e distinction du Décret [dit] : le droit naturel existe *depuis l'origine de la créature rationnelle* et demeure immobile¹⁸». Elle peut, en fait, se comprendre de façon plus ou moins large et, comme tendance au bien, désigner jusque la règle commune à toutes les substances. «La troisième loi est spéciale et double» : entendons les deux catégories de lois positives. L'une correspond aux «lois humaines» qui «sont dérivées» de la loi naturelle. La «loi divine» forme le second genre. Elle se subdivise en loi «ancienne» (contenue dans l'Ancien Testament), puis «nouvelle», qui «établit les préceptes du Décalogue pour tous, ajoute des conseils pour les parfaits, n'autorise clairement aucun mal, même aux imparfaits».

Cette insistance sur la dimension «législative» de l'Évangile et l'«homogénéité de la loi nouvelle à la loi ancienne» confirme l'orientation résolument thomiste adoptée par le roi, à la façon de son logothète¹⁹. Car ne nous attardons pas sur les origines très anciennes, ainsi augustinienne, des théories qu'il développe. Sa «question» n'offre pas grand-chose de plus qu'un résumé du «Traité des lois» de la *Somme de Théologie*. Presque tous les développements de ce long texte peuvent se rattacher à la *Somme* : audit «Traité des lois» et, subsidiairement, à celui de la justice. Une édition de la «question» demanderait vingt-cinq renvois à cette œuvre dont elle ne représente, pour les quatre dixièmes, qu'une copie-paraphrase. Remarquons, en échange, que le roi a synthétisé les éléments d'une quinzaine d'articles de la *Somme*²⁰. Il révèle une bonne connaissance du thomisme, qui a son importance.

Robert n'en tirait pas qu'un schéma net de la gradation des lois. Cette rigoureuse théologie le convainquait, comme son ministre, de la force du lien entre lois humaine et éternelle. S'il rappelait, dans sa «question», que la loi humaine descend de la loi naturelle, il exposait également que les lois humaines ne sont justes qu'en ce qu'elles dérivent de la loi éternelle. Il rejoignait

¹⁵ Sermon 1 cité n. 7, fol. 48 v. Cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiæ*, Editiones Paulinæ, Milan, 1988 (=ST), 1^a 2^e, q. 93, a. 3, c.

¹⁶ Aubert (J.-M.), «Loi et Évangile», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. 9, Beauchesne, Paris, 1976, col. 972-975. Sur la loi chez saint Thomas, je renvoie, globalement, à cet article, ainsi qu'à : *id.*, *Le droit romain dans l'œuvre de s. Thomas*, «Bibliothèque thomiste, 30», Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1955 ; Molien (A.), «Lois», *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, Letouzey et Ané, Paris, 1926, col. 871-910.

¹⁷ Sermon 1 cité n. 7, fol. 48 v ; sermons 7 et 5 cités n. 6, fol. 69 r et 63 r. Cf. Thomas de Aquino, ST, 1^a 2^e, q. 93, a. 3, c. ; a. 1, c., et titre de l'article.

¹⁸ Dictum ante Grat., D. 5, éd. Friedberg (E.), *Corpus Iuris Canonici*, t. 1, Leipzig, 1879, repr. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, 1995, col. 7.

¹⁹ Congar (Y.), «Variations sur le thème «Loi-Grâce», *Revue thomiste*, t. 71 (1971), p. 421 et 426-431.

²⁰ Thomas de Aquino, ST, 1^a 2^e, q. 91, a. 4, c. (quarto) ; a. 5, c. ; q. 94, a. 2, c. ; a. 4, arg. 1 ; a. 5, arg. 1 et c. ; q. 95, a. 1, sed contra et c. ; a. 2, arg. 2 et 3, c. et ad 2^m ; q. 96, a. 1, c. ; a. 2, c. et ad 3^m ; a. 3, c. ; a. 4, arg. 3 et c. ; a. 6, c. ; q. 99, a. 3, c. ; q. 107, a. 2, c. ; 2^a 2^e, q. 77, a. 1, ad 1^m ; q. 78, a. 1, arg. 2 et ad 2^m.

exactement l'opinion de Barthélemy de Capoue. Il s'expliquait encore de l'apparente contradiction, conforme à ce qu'il apprenait de s. Thomas²¹. Les lois humaines n'obligent pas au «for de la conscience» par leur dépendance de la loi naturelle comme telle, mais «par conséquence». Selon le Décret, en effet, «le droit naturel est ce qui est contenu dans la Loi et l'Évangile»²². De même, la «loi naturelle montre le bien à faire et le mal à éviter». Le roi adressait à un article de la *Somme de Théologie*, qui donne la clef de ce dernier argument : disposer au bien commun indique la conformité à la loi éternelle²³. Avec gaucherie, ces développements avertissaient que la loi naturelle représente la propre raison divine. Elle n'est pas une «idée» au sens platonicien. S. Thomas le disait mieux : «La loi naturelle n'est pas autre chose que la participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle»²⁴.

Cela revenait à ce point fondamental de doctrine, joliment exprimé par Barthélemy de Capoue : la loi éternelle «est appelée lumière parce qu'elle illumine l'homme entier, à savoir intérieur et extérieur». En effet, déclarait s. Thomas, «l'âme humaine participe à la lumière intellectuelle par [Dieu] lui-même»²⁵. Bref, sous la lumière divine elle-même l'homme conçoit et accomplit le droit. Cet ensemble de convictions engageait le juriste, au sens large, dans une démarche d'abord cognitive, et ne se satisfaisait pas d'un pur savoir humain.

II - Legalis sapientia

«Les légistes sont des ignares de la politique, car ils s'en servent sans l'art». La célèbre charge de Gilles de Rome illustre l'opposition entre légistes et «philosophes». Prisonniers de leur matière, les juristes n'admettent pas que les lois se subordonnent à la politique, donc à la «philosophie morale»²⁶. Élargissons l'expression à celle de «théologie morale» (formule alors inconnue). Nous croirions les avertissements de Gilles de Rome entendus à Naples, où d'ailleurs son influence intellectuelle est attestée²⁷. Nos sermons témoignent d'abondance de la volonté de dépasser la technique juridique.

Reconnaissons, d'abord, que ces allocutions se veulent de véritables sermons. Elles en utilisent les formes rhétoriques, commençant par un «thème» dont la division fournit, habituellement, le plan du discours : je ne renvoie qu'à la collation de Robert ici éditée. Une simple imitation de procédés oratoires ne prouverait certes rien. la façon des prédicateurs, toutefois, les thèmes retenus sont bibliques, à trois exceptions près chez Barthélemy de Capoue. Leur nature ne corrige pas l'impression d'ensemble. Ce sont trois citations de vénérables saints, empruntées au Décret : Jérôme, Grégoire le Grand (en fait, Isidore de Séville), Célestin I^{er}²⁸.

L'intérêt du logothète pour le droit canon se retrouve dans le corps des sermons. Il s'en sert couramment aux côtés du *Ius civile*. On ne doutera pas qu'il lui reconnaissait une valeur particulière. Le plus remarquable, cependant, tient dans le nombre en général limité des citations de droit, parmi les «autorités» qui charpentent les sermons juridiques du logothète, et du roi. Dans sa collation pour une sentence, celui-ci ne fait qu'un emprunt au droit romain, et sans l'indiquer. Il préfère donner une référence à Aristote et sept à la Bible (utilisée effectivement à onze reprises). Robert n'est pas un juriste professionnel, mais Barthélemy de Capoue ne se différencie pas radicalement de lui. Le long *accessus* au Digeste nouveau est représentatif de son genre. Qu'on se souvienne qu'il s'agit d'entamer un cours de droit civil. Parmi les autorités citées,

²¹ *Id.*, *ST*, 1^a 2^e, q. 93, a. 3, c. ; q. 95, a. 2, c.

²² Dictum ante Grat., D.1, *op.* et éd. cités, col. 1.

²³ Thomas de Aquino, *ST*, 1^a 2^e, q. 96, a. 4, c.

²⁴ *Id.*, *ST*, 1^a 2^e, q. 91, a.2, c. Noter que saint Thomas, comme Robert à son exemple, entend la loi naturelle selon des acceptions plus ou moins larges : Aubert (J.-M.), *Le droit, op. cit.*, p. 97-101.

²⁵ Sermon 1 cité n. 7, fol. 48 v ; *ST*, 1^a, a. 4, c. Cf. Weisheipl (J. A.), *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, «Histoire», Cerf, Paris, 1993 (éd. anglaise, 1983), p. 225-227.

²⁶ Aegidius Romanus, *De differentia rhetoricæ, ethicæ et politicæ*, éd. Bruni (G.), *The New Scholasticism*, t. 6 (1932), p. 11-12. Sur cette querelle à la cour de Charles V de France : Autrand (F.), *Charles V le Sage*, Fayard, Paris, 1994, p. 735-736.

²⁷ Boyer (J.-P.), «*Ecce rex tuus*», art. cité, p. 109-112.

²⁸ Sermons 2 et 4 cités n. 8, ms. Vienne, fol. 49 v et 57 r ; sermon 8 cité n. 6.

je compte certes un renvoi à la *Summa Codicis* d'Azon et cinq au *Ius ciuile* (dont un, en réalité, à sa glose), mais également un au *Liber Extra*. ces citations juridiques, surtout, font face trente-deux références bibliques, complétées des mentions de s. Augustin, de Boèce, du Philosophe (par trois fois), enfin de s. Thomas.

Les scolastiques, d'ordinaire, n'indiquaient que les *auctoritates*, les auteurs reconnus par la tradition, oubliant leurs dettes envers les «docteurs». Barthélemy de Capoue évoquait nommément l'*egregius doctor Thomas de Aquino*, selon son expression, dans six sermons juridiques, tous antérieurs à la canonisation du théologien. Aux côtés de la *Somme de Théologie*, il adressait à une œuvre aussi spécialisée que la *Sententia* sur la Métaphysique²⁹. Ces quelques renvois, bien sûr, ne représentaient qu'un faible aveu de l'influence omniprésente du Docteur angélique, que le lecteur a déjà perçue, chez le logothète et chez Robert.

Avec les Écritures, les Pères et Aristote pour autorités, le thomisme pour guide, il s'agit d'une culture caractéristique de la théologie scolastique autour de 1300, ici chargée d'encadrer le savoir juridique. Elle s'accordait à l'image de juristes qui prenaient au sérieux leur comparaison à des «prêtres». Robert, au profit d'un canoniste il est vrai, montrait le docteur gratifié d'un «signe surnaturel», celui de la Trinité³⁰. Barthélemy de Capoue concluait les promotions doctorales par la «bénédictio coutumière» des impétrants. Il disait, de l'un d'eux, qu'il avait consacré sa jeunesse à obtenir la «très sainte sagesse civile»³¹.

Le logothète, en effet, désigne le droit civil comme la *legalis sapientia*³² : une expression banale, concédons-le. Néanmoins, il avertit que la sagesse signifie, au sens strict, la «science divine»³³. Il l'assimile à la théologie. Il adopte la définition qu'en donne s. Thomas ; mais il lui fixe donc les mêmes buts : «Celui qui connaît la cause suprême, qui est Dieu, est appelé sage de façon absolue, en ce qu'il peut tout juger et ordonner par les règles divines». La sagesse ne se limite pas à la contemplation. Elle s'étend à la direction des «actes humains»³⁴.

l'évidence, le logothète revendique l'étroite subalternation du droit à la théologie. Il remarque, songeant bien sûr au droit, que les termes de science et de sagesse peuvent même s'employer l'un pour l'autre³⁵. Ses conceptions conduisent, en vérité, au projet, bien thomiste, d'une «assomption en sagesse de la science»³⁶. Robert fait sien ce programme, quand il montre, chez Salomon, une double sagesse, une «théorique», et une «pratique, appliquée au jugement»³⁷. Selon le même esprit, Jacques de Capoue, débutant son enseignement, demandait à Dieu qu'il lui concédât l'intelligence : «pour que je connaisse, en outre, la doctrine de ses commandements et que je comprenne la lumière de la loi»³⁸.

Cette dernière citation met en relief les qualités intellectuelles particulières que supposait la *legalis sapientia*. Barthélemy de Capoue l'expliquait à la promotion d'un docteur : les vertus, naturellement présentes dans l'homme, se parfont par l'«art et la pratique», comme par le «présent de la grâce». Il ne négligeait pas la «grâce de la doctrine [qui] n'est pas accordée aux impies»³⁹. Il n'insistait pas moins sur les efforts nécessaires pour acquérir cette sagesse. Ainsi, rappelait-il après s. Thomas, si tous les hommes désirent par nature savoir, ils n'y parviennent pas

²⁹ Sermons 3, 6 et 7 cités n. 6, fol. 54 r-v, 66 r. et 69 v (deux citations de saint Thomas, dont une de la *Sententia* sur la Métaphysique dans le sermon 3) ; sermon 1 cité n. 7, fol. 48 v ; sermons 3 et 4 cités n. 8, ms. Vienne, fol. 53 v et 57 v.

³⁰ Biblioteca Angelica (Rome), ms. 151, fol. 300 r - 301 v ; Gætz n° 286 ; Schneyer, t. 5, n° 147.

³¹ Sermon 7 cité n. 6, fol. 70 v.

³² Sermon 1 cité n. 7, fol. 49 r.

³³ Sermon 2 cité n. 6, fol. 44 r.

³⁴ Sermon 4 cité n. 6, fol. 55 r ; cf. Thomas de Aquino, *ST*, 2^a 2^e, q. 45, a. 1, c., et a. 3, c.

³⁵ Sermon 2 cité n. 6, fol. 44 r.

³⁶ Cf. Chenu (M.-D.), *La théologie comme science au XIII^e s.*, «Bibliothèque thomiste, 33», Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1957, p. 71-80 et 97-98.

³⁷ Cf. annexe. Saint Thomas déclare la sagesse à la fois spéculative et pratique (*ST*, 2^a 2^e, q. 45, a. 3, c.).

³⁸ Sermon 1 cité n. 7, fol. 48 r.

³⁹ Sermons 3 et 2 cités n. 6, fol. 54 r et 44 r.

pour autant, du fait d'une certaine paresse⁴⁰. Il n'y avait pas là qu'un thomisme de bon aloi, sur la nécessaire coopération à l'œuvre divine. Le concept de sagesse légale convenait à une élite qui prétendait guider les autres. J'entends ces jurispérites napolitains groupés autour du roi.

Le système convergeait vers lui. Il appartenait au prince de s'entourer d'experts avertis. Le thème du prince et de son conseil occupait une place importante dans l'idéologie napolitaine. Robert faisait l'apologie du conseil⁴¹. Le dominicain Jean Regina, affirmant la prééminence du pape, la justifiait, entre autres, par une primauté intellectuelle tenant à la réunion de «nombreux sages» à son service. Car on concevait clairement le souverain sous la forme d'un corps politique unissant à sa personne ses «sénateurs et conseillers», ainsi que l'exposait le juriste, et fonctionnaire royal, André d'Isernia, contemporain de Robert et de Barthélemy de Capoue⁴².

Plus simplement, cette conception de la science du droit servait à merveille un prince sage par lui-même. Chacun sait que Robert incarna précocement le modèle du «roi sage» : ses sermons le prouvent. Pour qu'elle s'accomplît, cette sagesse exigeait, bien entendu, quelque secours divin. Dans sa collation pour une sentence, Robert développait une remarquable théorie. Dieu illumine l'ensemble des hommes : référence à la loi naturelle. Il adresse, en outre, une lumière particulière aux chefs. La prétention n'était pas singulière : Tolomeo de Lucques soutenait la même chose⁴³. Elle prenait racine dans le thomisme. La raison divine éclaire toute créature à proportion de ses besoins⁴⁴. Dans un autre sermon, Robert montrait la «providence» ainsi distribuée des «brutes» aux «recteurs et seigneurs»⁴⁵. S'ajoute une *gratia gratis data* qui aide les responsables du Salut des autres⁴⁶. Dans sa collation, Robert songeait à une grâce spécifique à certains rois : il montrait ce secours divin obtenu par les prières de Salomon.

Barthélemy de Capoue demeurerait, somme toute, prudent pour évoquer la fonction de la grâce chez les juristes. La «grâce de la sagesse légale», si je puis dire, distinguait le roi de Sicile. Elle achevait d'en faire le maître de la loi.

III - Lex animata

«La loi humaine (...) est la règle des actes humains», déclarait Robert plagiant s. Thomas⁴⁷. Quant au logothète, il affirmait, selon «la constitution grecque dans le Digeste au début du titre Des lois et des constitutions», que «la loi est une prescription sainte»⁴⁸. De sa dérivation de la loi éternelle, la loi humaine recevait, à son exemple, une définition très large, et un caractère profondément sacré, conforme à celui qu'enseignait déjà le droit romain. Je crois inutile de démontrer que la doctrine juridique de la cour napolitaine convenait à ces temps de laborieuse «renaissance» de l'État.

La citation de Barthélemy de Capoue dévoile, toutefois, un double péril. L'empreinte divine sur la loi n'entravait-elle pas l'initiative du législateur ? Dans cette confrontation avec le modèle divin, le droit romain ne devenait-il pas la forme exclusive de la loi civile ? Nous voyons que les juristes

⁴⁰ Sermon 3 cité n. 6, fol. 54 v. Cf. Thomas de Aquino, *Sententia super Metaphysicam*, lib. I, lectio 1, éd. Cathala (M.-R.), «Collectio Collegii pontificii internationalis angelici», Marietti, Turin, 1915, p. 6, n° 4.

⁴¹ Boyer (J.-P.), «*Ecce rex tuus*», art. cité, p. 127.

⁴² Joannes de Neapoli, q. 93, punctum 1, ad 1^m, *Quæstiones variæ*, Naples, 1618, repr. Gregg Press Incorporated, Ridgewood (New Jersey), 1966, p. 333 ; sur l'auteur : Käppeli (T.), «Giovanni Regina di Napoli», *Archivum fratrum prædicatorum*, t. 10 (1940), p. 48-71 ; Andreas de Isernia, *Lectura in usus feudorum*, Lyon, 1541, sur Const. Friderici II, tit. 1, 5, à *diffidamus atque bannimus*, n° 29, fol. 109 r ; sur l'auteur : Calasso (F.), «Andrea d'Isernia», *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 3, Istituto della Enciclopedia italiana, Rome, 1961, p. 100-103.

⁴³ Tholomeus Lucensis, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, cap. 18, éd. Krammer (M.), «Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum», Monumenta Germaniæ Historica, Hanovre - Leipzig, 1909, p. 39.

⁴⁴ Aubert (J.-M.), *Le droit*, op. cit., p. 100.

⁴⁵ Biblioteca Nazionale Marciana (Venise), ms. cl. 3, n° 76, fol. 284-285 ; Biblioteca Angelica (Rome), ms. 151, fol. 77 v - 78 r ; Gætz n° 173 ; Schneyer, t. 5, n° 251.

⁴⁶ Thomas de Aquino, *ST*, 1^a 2^e, q. 111, a. 1, c.

⁴⁷ Question citée n. 11, ms. Venise, fol. 236. Cf. Thomas de Aquino, *ST*, 1^a 2^e, q. 96, a. 2, c.

⁴⁸ Sermon 1 cité n. 7, fol. 48 v ; en fait gl. à *non faciendorum*, D.1, 3, 2, éd. Godefroy (D.), *Corpus Iuris Civilis*, t. 1, Lyon, 1604, col. 74 (le titre cité est erroné, il s'agit de : *De legibus senatusque consultis*).

napolitains, selon la tradition des civilistes, manifestaient la plus grande vénération pour ce droit, qu'à leur tour ils appelaient la *Lex*, par antonomase⁴⁹. Partant, l'empereur ne restait-il pas seul responsable de la loi ? Ce n'était pas un débat académique en Italie. Au nom d'un droit qu'il croyait gouverner, Henri VII condamnait Robert, en 1313, pour lèse-majesté⁵⁰.

Depuis Charles I^{er} (1266-1285), bien sûr, les rois de Sicile de la dynastie « angevine » avaient affirmé leur égalité avec l'empereur⁵¹. Robert n'innovait pas quand, dans sa collation pour une sentence, il s'appropriait la célèbre définition, venue des Authentiques, du prince comme *lex animata* : le roi « est la loi animée et il dirige la loi ». Cependant, cette vigoureuse affirmation s'appuyait désormais sur des arguments d'une force encore inégalée. J'entends, en dépit de certaines apparences, la théorie du droit complaisamment diffusée par Barthélemy de Capoue et Robert.

Quand s. Thomas proposait une ferme hiérarchie des lois, par la même opération il établissait de solides distinctions. Robert le comprenait très bien dans sa « question disputée ». Il justifiait les différences entre loi humaine et loi divine (transcription de la sagesse de Dieu). Elles n'étaient pas des contradictions : comprenons qu'elles ne signifiaient pas des erreurs du législateur. Le roi montrait, en effet, la mission de celui-ci. Il s'adapte à un monde composé en majorité d'imparfaits et à la variabilité de la condition humaine : « D'après Isidore, la loi doit être possible selon la nature et la coutume du pays »⁵². La loi humaine consiste, donc, en « certaines conclusions tirées des principes de la loi de la nature ». Robert ne reprenait pas la subtile distinction de s. Thomas entre les *conclusiones* et les *determinationes* élaborées à partir de la loi naturelle⁵³. Peu importe. La raison divine ne se limitait pas, pour parler comme les théologiens, à une « cause exemplaire » : « cause dirigeante », elle laissait agir le législateur. De fait, Robert, comme Barthélemy de Capoue, se plaisait à énumérer les principes directeurs qui rendaient la loi « légitime »⁵⁴. Elle vise au bien commun, n'impose de charges que selon une égalité « proportionnée » (à la situation de chacun), correspond au pouvoir de celui qui l'édicte.

Adapter la loi selon les besoins devenait un devoir du roi : une responsabilité explicitement évoquée dans les préambules de la législation napolitaine⁵⁵. En même temps, il disposait d'un modèle de « pouvoir législatif » valable pour tout souverain. L'empereur et le droit romain perdaient leur monopole. Dans son *Pro mium* aux *Constitutiones Regni* de Frédéric II, André d'Isernia montrait les « lois romaines », dans le Royaume, comme l'héritage d'un passé antérieur au détachement de l'empire. Il était loisible au roi, comme successeur, de les modifier. Au vrai, contrairement au règne de Charles I^{er}, la principale préoccupation ne se situait plus là. Le premier souci d'André d'Isernia, dans sa préface, était de borner à leurs « affaires privées » la prétention des communautés d'habitants à statuer⁵⁶.

Devant l'affirmation de ces communautés, une doctrine qui établissait fermement le roi comme responsable du bien commun révélait sa plus grande utilité. Ce même principe, toutefois, arrêta l'arbitraire royal. André d'Isernia dénonçait le despotisme de certains civilistes : il était faux que le prince pût tout⁵⁷. Robert, à son tour, reconnaissait un droit de résistance aux « lois des tyrans »

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Monti (G. M.), « La dottrina anti-imperiale degli Angioini », *Studi in onore di Arrigo Solmi*, t. 2, Città di Castello, 1940, p. 13-54.

⁵¹ Calasso (F.), *I Glossatori e la teoria delle sovranità*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milan, 1951 (2^e éd.), p. 127-164.

⁵² Isidorus, *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, éd. Lindsay (W. M.), t. 1, « Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis », Oxford University Press, Oxford, 1966 (4^e éd.), lib. 2, cap. 10, 6, et lib. 5, cap. 21, 1, PL 82, col. 131 et 203 (cf. Thomas de Aquino *ST*, 1^a 2^e, q. 96, a. 2, c.).

⁵³ Thomas de Aquino, *ST*, 1^a 2^e, q. 95, a. 2, c.

⁵⁴ Cf., pour Barthélemy de Capoue, sermon 1 cité n. 7, fol. 48 v.

⁵⁵ Trifone (R.), *La legislazione angioina*, « Documenti per la storia dell'Italia meridionale, 1 », Società napoletana di storia patria, Naples, 1921, p. XVII - XVIII.

⁵⁶ Andreas de Isernia, « Proœmium super Constitutionibus Regni », *Constitutionum Regni Siciliarum Libri III*, éd. Cervone (A.), Naples, 1773, t. 1, p. XXIX et XVII.

⁵⁷ *Ibid.*, sur lib. 2, tit. 32, § *Est exæquata conditio*, p. 259.

opposées au «bien divin»⁵⁸. La contrainte que la loi éternelle exerçait sur le roi achevait, pourtant, de le grandir.

Suivons Barthélemy de Capoue. La justice légale (la justice qui, comme la loi, a pour objet le bien commun⁵⁹) «est dirigée par l'*epicheia* qui est la règle supérieure des actes humains». Dois-je préciser que le logothète empruntait notion et définition à s. Thomas ? Comme lui, il amalgamait la vertu aristotélicienne d'*epicheia* à l'*æquitas* romaine. Quoi qu'il en soit, il reconnaissait l'insuffisance de la seule loi humaine pour réaliser la justice. Il fallait cette «vertu au-delà du juste déterminé par la loi», et qui autorisât à l'interpréter⁶⁰. Cette qualité était, avant tout, celle du prince. Robert l'affirmait avec netteté⁶¹. Il voulait, en revanche, qu'on limitât étroitement la liberté du juge, au profit de la loi⁶² ! La «justice retenue» du roi le montrait, alors, en médiateur entre raison divine et loi humaine⁶³. La prérogative était d'autant plus importante que la véritable fin du droit humain dépassait son utilité temporelle. Justice légale, droit et jurisprudence «ordonnent l'homme à l'égard de Dieu, du prochain et de soi-même», résumait Barthélemy de Capoue⁶⁴.

Les conceptions politiques transmises par ces sermons juridiques se déchiffrent sans mal. Elles revendiquent pour le roi le contrôle de la loi, et fondent cette prétention sur le sacré. Elles proposent, en conséquence, une fin éthique à la monarchie, qui lui interdit, alors, la tyrannie. Il n'y a là rien d'original.

La singularité tient dans l'argumentation. En prêtant une attention particulière à l'origine de la loi, elle atteint à une «théologie» du droit. Imprégnée par le thomisme, elle est traversée, à son exemple, par un ample mouvement d'*exitus* de Dieu et de *reditus* vers lui⁶⁵.

Annexe

Allocution du roi Robert avant de rendre une sentence.

Sources et bibliographie : cf. *supra* note 13.

Éd. selon ms. Rome (= A), collationné avec ms. Venise (= V).

[fol. 133 r^o] Collatio pro sententia proferenda.

De uultu tuo iudicium meum prodeat. Psalm. 16 [2].

Hec uerba sunt Dauid sancti regis et prophete eximii Regem regum et Dominum dominantium¹ exorantis atque causarum et litium remedium implorantis, in quibus duo breuiter innuuntur. Nam primo premittitur funtale seu principale principium productium, ex quo omnis lex et ius^(a) oritur, scilicet de Dei *uultu* ; secundo additur regale uel regulare medium directium, [ex quo] omnis humanus grex^(b) siue populus regitur : *iudicium meum*, scilicet regis.

Quantum ad primum sciendum quod a *uultu* Dei procedit quedam illuminatio hominibus communiter indita, prouenit quedam illustratio insignibus specialiter addita. De prima, Psalm. [4, 6-7] : *Quis ostendet^(c) nobis bona ? Signatum est super nos^(d) lumen^(e) uultus tui Domine*, et cetera. De secunda, Psalm. [44, 13] : *Vultum tuum deprecabuntur omnes diuites plebis*. Ex quibus patet quod pro prima gratiarum actio debetur, pro secunda ad Deum oratio adhibetur et etiam exhibetur sicut in themate et in adducta auctoritate. Et bene dicitur *omnes diuites plebis*, quia publice diuitie non debent regi appropriari, set gregi dispensari, id est communi utilitati et saluti

⁵⁸ Question citée n. 11, ms. Venise, fol. 235.

⁵⁹ Baucher (J.), «Justice», *Dictionnaire de théologie catholique*, op. cit., t. 8, Paris, 1925, col. 2006-2007.

⁶⁰ Sermon 4 cité n. 6, fol. 56 v. Cf. *ST*, 2^a 2^æ, q. 120, a. 1, c. ; a. 2, arg. 2 et c. Sur l'*epicheia* voir Caron (P. G.), «*Æquitas*» romana, «*miser cordia*» patristica ed «*epicheia*» aristotelica nella dottrina dell'«*æquitas*» canonica, Dott. A. Giuffrè Editore, Milan, 1971.

⁶¹ Cf. annexe.

⁶² Question citée n. 11, ms. Venise, fol. 236.

⁶³ On rapprochera de l'exemple français : Gauvard (C.), «*De grace especial*». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, «Histoire ancienne et médiévale, 24», Publications de la Sorbonne, Paris, 1991, t. 2, p. 904-934.

⁶⁴ Sermon 1 cité n. 6, fol. 42 v.

⁶⁵ Cf. Torrell (J.-P.), *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, «*Vestigia*, 13», Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf, Fribourg, 1993, p. 219-223.

ac publice rei. Per primum principale membrum satis patet cui, scilicet Deo, dirigitur oratio. Per secundum liquet huius orationis causa et ratio, quia pro regio iudicio, et merito quia scribitur Prou. 8 [15] : *Per me reges regnant et le-[fol. 133 v°]-gum conditores iusta^(f) decernunt* ; quod uerbum potest competere sapientie increate Christo quia sicut ipse ait [Io. 5, 22] : *Pater omne iudicium dedit Filio* . Idcirco apte Salomon, ipse^(g) regis Daud filius, sapientiam orando a Deo petiit, non absolutam uel theoricam, licet et^(h) illam⁽ⁱ⁾ optinuerit qua *a cedro que^(j) est in Libano usque ad ysopum* , sicut asserit 3 lib. Regum hystoria [4, 33], *disputauit*, set potius praticam^(k) et iudicio applicatam et relata ; unde et populus^(l) timuit eum uidens *sapientiam Dei esse in illo ad iudicium faciendum* [3 Reg. 3, 28].

[II] Quocirca bene sequitur secundum principale quod est regale uel regulare medium directiuum, ex quo omnis humanus grex siue populus regitur, presertim in quantum petit, ut prefertur, [quod] causarum et litium nubilum dissoluitur. Circa quod est sciendum [quod]^(m) apte petit iudicium, quia inutile et quasi inane foret si iustitie existeret licteralis exterius descriptio in codice, lateret habitualis interius eius perfectio in mente, et non succederet iudicialis utilius discretio in examine, et non concluderet summalis ulterius determinatio in fine. Sciendum tamen circa hoc iudicium quod sicut est duplex iustitia sic breuiter est duplex iudicium correspondens. Nam est quedam lex calamo exarata, [et quedam lex] animo insita⁽ⁿ⁾. Pro prima^(o) ait Pilatus Iudeis de Christo [Io. 18, 31] : Vos legem habetis, secundum eam *iudicate eum* ; sed nec secundum legem mosaycam Iudeorum, neque secundum suam ciuilem uel im-[fol. 134 r°]-perialem Romanorum eum iudicauit, sed eum dimisit uoluntati eorum. Pro secunda potest competere illud Apostoli [Rom. 7, 23] : *aliam legem inuenio in membris meis, repugnantem legi mentis mee*. Sic duplex potest esse iudicium quoddam : [unum] scriptum^(p) secundum legem Moysi uel Iustiniani uel iuris canonici, aliud conscriptum secundum illud Psalmi [149, 9] : *Iudicium conscriptum gloria hec est omnibus sanctis eius* . Hoc autem iudicium competit regi qui est lex animata² et legem dirigit, presertim secundum legem uirtutis epieyquehye^(q) : 5 Ethicorum³.

(a) et ius *om.* V. (b) gres A. grex V. (c) ostendet A. ostendit V. (d) ult *add.* V. (e) lumen *om.* A. *add.* V. (f) iuxta V. (g) ipsius *mss.* (h) et *om.* V. (i) illum *mss.* (j) quod *mss.* (k) *Sic* A. (l) qui *add. mss.* (m) et *mss.* (n) incita *ante corr.* A. incita V. (o) primo V. (p) scriptura V. (q) eyquehye *mss.*

¹ Cf. Apoc. 19, 16, et I Tim. 6, 15 : *Rex regum et Dominus dominantium*.

² Cf. Nov. 105, 2 (Auth. 34), éd. SCHOELL (R.) et KROLL (W.), *Corpus Iuris Civilis*, t. 3, Berlin, 1963 (8° éd.), repr. Weidmann, Hildesheim, 1993, p. 507.

³ Il s'agit de l'*epieikeia*. ARISTOTELES, *Ethica nicomachea*, lib. V, cap. 14, éd. GAUTHIER (R. A.), «Aristoteles latinus, XXVI, I-3», E. J. Brill-Desclée De Brouwer, Leiden - Bruxelles, 1972, p. 248 - 249, éd. BEKKER, 1137 a 31 - 1138 a 3.